STANISŁAW KAMIŃSKI

WYJAŚNIANIE W METAFIZYCE

(UWAGI WPROWADZAJĄCE)

Wyjaśnianie stanowi jedną z głównych operacji wiedzotwórczych. W ogólnej metodologii nauk przeznacza się wiele miejsca badaniom sposobów wyjaśniania, którymi posługujemy się w różnych typach dyscyplin naukowych. W teorii poznania metafizycznego natomiast nie za dużo uwagi poświęcono wprost charakterystyce tak skomplikowanej na tym terenie metody wyjaśniania. Szczególnie brak rozważań nad sposobami wyjaśniania metafizycznego na tle metod wyjaśniania używanych w naukach przyrodniczych i humanistycznych. W niniejszym artykule chodzi właśnie o porównawcze przedstawienie sposobów wyjaśniania występujących lub proponowanych w metafizyce typu klasycznego oraz zestawienie ich z metodami wyjaśniania stosowanymi w tzw. naukach szczegółowych. Wydaje się bowiem, że na tej drodze łatwiej będzie dać próbę bardziej komunikatywnej ekspozycji wyjaśniania, które jest właściwe metafizyce klasycznej oraz wszechstronniej je zlokalizować wśród rozmaitych naukotwórczych zabiegów wyjaśniających.

Do operacji typu wyjaśniającego, tzn. w jakimś stopniu odpowiadających na pytanie ,,dlaczego tak jest?", można zaliczyć prawie wszystkie czynności myślowe przechodzenia od tzw. danych do tego, co stanowi właściwe twierdzenie naukowe. Wyjaśnianie — w najszerszym tego słowa znaczeniu, ale pomijając wyjaśnianie w sensie psychologicznym — dałoby się przeto utożsamić z systematycznym zdobywaniem uzasadnionego i uporządkowanego poznania na podstawie danych doświadczenia oraz pewnych założeń racjonalnych. W takim sensie wyjaśnianie faktu to powiązanie go z innymi faktami równorzędnymi albo bardziej elementarnymi lub ujęcie jego roli w większym fragmencie rzeczywistości względnie ujęcie go bardziej ogólnie lub abstrakcyjnie. Rezultat wyjaśniania przedstawia się zwykle jako mniej lub bardziej wyraźny ciąg zdań, w których zdanie o fakcie wyjaśnianym (explanandum) jest wyprowadzone ze zdań go wyjaśniających (explanans). Termin wyjaśnianie obejmowałby zatem alternatywnie co najmniej następujące zabiegi poznawcze: 1° opis naukowy, 2° wyjaśnianie w ścisłym sensie, 3° rozumienie

oraz 4° wartościowanie. Najpierw przedstawimy w najogólniejszym zarysie — zdając sobie sprawę z dyskusyjności wielu wyrażonych tu poglądów — charakter i odrębność powyższych operacji [1].

Opis naukowy nie stanowi zwykłego raportu o faktach czy też jakiegoś o nich sprawozdania-fotografii. Winien bowiem posiadać bądź moment porządkujący, bądź moment generalizacji lub abstrakcji w postaci specjalnego ujęcia faktów w określonym aspekcie; znamienne jest tu użycie odpowiedniej aparatury pojęciowej suponującej co najmniej namiastkę jakiejś teorii. W pierwszym przypadku będą to opisy klasyfikacyjne, połączone często z nadawaniem nazw poszczególnym członom (systematyka, charakterystyka szeregująca, typologia), w drugim zaś — swoiste opisy, których technika proponowana bywa w ramach różnych epistemologii (opis ekonomiczny, opis skondensowany, opis analityczny, opis fenomenologiczny). W zasadzie opisy obu rodzajów odpowiadają na pytanie „jak jest?", ale w pewnym stopniu informują również „dlaczego tak jest?", gdyż niewątpliwie zawierają moment uogólnienia lub interpretacji. Wyraźniej byłoby to widać, gdyby się zestawiło pierwotne dane o faktach z opisem naukowym dziedziny, do której te fakty należą [2]. Opis naukowy służy jako sposób wyjaśniania w dyscyplinach mało jeszcze zaawansowanych teoretycznie lub jako etap wstępny w naukach przybierających już postać właściwej teorii, czyli używających wyjaśniania w najściślejszym tego słowa znaczeniu, lub wreszcie w naukach dotyczących bardzo prostych aspektów rzeczywistości.

---

[1] A oto kilka pozycji, w których można znaleźć informacje w tej sprawie: T. Czeżowski, *Opis naukowy*, [W:] *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, s. 41—50 i *O metodzie opisu analitycznego*, [W:] *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 197—207; C. G. Hempel — P. Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, „Philos. of Science", 15 (1948) 135—175; R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge 1953; E. Nagel, *The Structure of Science*, N. Y. 1961; A. Schack, *Anschauung und Erklärung in der Physik*, Düsseldorf 1961; *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, III, ed. H. Feigl — G. Maxwell, Minneapolis 1962; I. Scheffler, *The Anatomy of Inquiry*, N. Y. 1963; P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford (1952) 1962; W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford (1957) 1960; I. Dąmbska, *Sur le concept de la compréhension*, odbitka; K. O. Apel, *Das Verstehen*, „Archiv für Begriffsgeschichte", I, Bonn 1955, s. 142—199; C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle (1946) 1950; M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa (1947) 1957; K. Górski, *O interpretacji i wartościowaniu w historii*, Lublin 1948; A. Grzegorczyk, *Analiza filozoficzna, kontemplacja, wartościowanie*, „Stud. Filoz.", 1959, nr 5 (14), s. 161—173; Fr. Vinding Kruse, *Erkenntnis und Wertung*, Berlin 1960 (z oryginału duńskiego z 1942 r.); J. F. Bjelke, *Zur Begründung der Werterkenntnis*, Oslo 1962 oraz *Filozofia wartości*, „Znak", 17 (1965) 399—468.

[2] Zwykle przeciwstawia się opis wyjaśnianiu, ale to ostatnie rozumie się wtedy ciaśniej albo opis uważa się za całkowicie odseparowany od wyjaśniania.

Wyjaśnianie w ścisłym sensie jest tłumaczeniem faktów (natury, nie zaś faktów kulturowych; przynajmniej wedle powszechniejszej opinii), które w wyniku daje dość wyraźny ciąg dowodowy zdań zakończony explanandum. Dzieli się zwykle na generalizujące oraz teoretyczne. Pierwszego dokonuje się w drodze zwykłego podporządkowania jednorodnych faktów ogólnej prawidłowości (uogólnianie spostrzeżeń) albo samych prawidłowości bardziej generalnym prawidłowościom [3]. Od strony językowej charakteryzuje się powyższe wyjaśnianie tym, że zarówno w explanandum, jak i w explanans występują te same terminy, a różnią się tylko zakresowo [4]. Najbardziej typowym procesem myślowym, przy pomocy którego dochodzimy do wyjaśniających generalizacji, czyli tzw. praw rejestrujących lub eksperymentalnych, jest indukcja, niekiedy wnioskowanie statystyczne lub nawet pewne odmiany wnioskowania przez analogię.

Wyjaśnianie teoretyczne jest operacją wyraźnie inwencyjną. Dokonuje się jej, gdy dla danego faktu znajdujemy jego relacje z innymi faktami. Dzieje się to zaś przez wskazanie bądź pryncypiów faktu w samej naturze rzeczy (jej formie, strukturze) [5], bądź zewnętrznych stałych powiązań faktu z innymi faktami w postaci: a) zależności (związki przyczynowe, uwarunkowania, zależności funkcjonalne, współzależności); b) współistnienia; c) następstwa (mechanizm funkcjonowania lub produkcji, sukcesja w przebiegu faktów, uwarunkowana tendencja rozwojowa) [6]. W globalnie wziętej czynności wyjaśniania chodzi o odkrycie stałego związku między wyjaśnianym faktem a innymi faktami lub samego istnienia faktu, który należy do powodów faktu wyjaśnianego. W pierwszym przypadku mówi się o znalezieniu hipotezy przyrodniczej (zdanie ogólne), a w drugim — hipotezy historycznej (zdanie jednostkowe). Koniecznym dopełnieniem wyjaśniania teoretycznego, o ile nie gwarantuje ono nieobalalności wyników, jest weryfikacja empiryczna hipotez. Rezultat wyjaśniania teoretycznego charakteryzuje się zwykle syntaktycznie tym, że explanans w stosunku do explanandum zawiera co najmniej jedno nowe pojęcie (zwykle bardziej abstrakcyjne, czyli tzw. pojęcie teoretyczne).

---

[3] Stąd zowie się też wyjaśnianiem subsumpcyjnym.

[4] Pod tym tylko warunkiem wolno zaliczyć tu również wyjaśnianie otrzymane przez podporządkowanie prawidłowości podrzędnej dyscypliny naukowej odpowiednim prawidłowościom dyscypliny nadrzędnej, jak np. pewne prawa biologii prawom chemii i fizyki.

[5] Chodzi tu o substrat zjawisk, jak niektórzy mówią — sferę ontyczną w przeciwstawieniu do sfery zjawiskowej.

[6] Przedstawienie następstwa o tyle, o ile stanowi odpowiedź na pytanie, dlaczego zachodzi wyjaśniany fakt.

Rozumienie dotyczy z zasady faktów kulturowych, czyli faktów typu humanistycznego [7]. Odbywa się jako uchwycenie intelektualne: a) sensu utworu o charakterze znakowym oraz b) racjonalności (sensu w szerszym znaczeniu) wytworów pozaznakowych. W pierwszym przypadku chodzi zwłaszcza o zrozumienie w drodze analizy jakiejś wypowiedzi i to albo tekstu (zdanie sobie sprawy, co znaczy oraz jakie treści psychiczne i przeżycia wyraża), albo dzieła sztuki (uświadomienie sobie koncepcji twórczej w nim wyrażonej). Natomiast racjonalność faktu ujmuje się przez tłumaczące powiązanie go z innymi faktami (często innych dziedzin kultury), a zwłaszcza przez uświadomienie sobie bądź jego genezy lub jego roli (typowości albo oryginalności) w większym fragmencie świata humanistycznego [8], bądź intencji działającego, bądź wreszcie zachowania się osób przez ich dyspozycje lub stany psychiczne. Rozumienie jest operacją wyjaśniającą o tyle, że podaje się racje zachodzenia konkretnego faktu, wskazując na jego funkcję w rzeczywistości kulturowej. Przeważnie jednak rozumienie nie jest samodzielną i ostateczną procedurą w wyjaśnianiu [9].

Wartościowanie również odnosi się (tak ogólnie uważa się za H. Rickertem) do faktów humanistycznych. Wartość w ogóle bywa pojmowana jako kwalifikacja czegoś, o ile to coś jest w relacji do aktów poznawczo-pożądawczych. Wartościowanie jako czynność wyjaśniająca (przynajmniej w pewnym stopniu) związana jest z działaniem, o ile urzeczywistnia ono jakieś wartości kulturowe. Wedle działów i dziedzin kultury odróżnia się zwykle co najmniej wartości tzw. kultury materialnej (tu np. wartości techniczne, gospodarcze, witalne) oraz tzw. kultury duchowej (wartości religijne, moralne, estetyczne i poznawcze). Wartościowanie dałoby się określić jako wskazanie dla danego faktu podstaw właściwej mu wartości w drodze determinacji jej przez odniesienie do jakiejś idealnej wartości względnie umieszczenie jej w hierarchii wartości [10]. Chodzi przy tym o odkrycie albo odpowiedniej wartości idealnej (rzadziej), albo pewnych ogniw w aplikowanej hierarchii wartości (częściej) [11].

---

[7] Z tego względu za Diltheyem przeciwstawia się rozumienie wyjaśnianiu, które dotyczy faktów natury.

[8] Może być i odwrotnie, jeśli zachodzi zrozumienie znaczenia całości poprzez odkrycie relacji między elementami tej całości (elementy wyznaczają sens całości).

[9] Przesłanka o rozumieniu czegoś występuje w tzw. wyjaśnianiu empatetycznym.

[10] Opisanego tu wartościowania nie należy mieszać z przeżyciem wartości lub ze spontanicznym ocenianiem.

[11] Samo ustalenie lub ustanowienie wartości idealnych oraz podstaw hierarchii wartości przeprowadza się bądź w oparciu o prawidłowość już dokonanych w pewnej

Funkcja wyjaśniająca wartościowania przejawia się w tym, że wskazuje się tam racje typu teleologicznego dla danego faktu, którym jest działanie ludzkie, względnie dla samej decyzji działania. Z tego względu wartościowanie może być aksjologiczne, gdy kategorycznie przypisujemy czemuś i determinujemy właściwą mu wartość, oraz prakseologiczne, jeśli czynimy to warunkowo, tzn. traktując coś wyłącznie jako środek do określonego celu [12].

Pobieżne wskazanie rozmaitych typów wyjaśniania pozwoli teraz nieco dokładniej przedstawić naturę wyjaśniania. Najpierw należy zwrócić uwagę na wieloznaczność omawianego terminu. Wyjaśnianie oznacza bowiem nie tylko pewną operację, lecz także jej rezultat lub wreszcie pewne relacje, jakie zachodzą między tym, co jest wyjaśniane i tym, co wyjaśnia (jest wyjaśniające). Stąd wyjaśnianie można charakteryzować nie tylko od strony pragmatycznej jako proces psychiczny, lecz także od strony syntaktycznej mając za przedmiot relacje (najczęściej formalne) między explanandum i explanans oraz od strony semantycznej, opisując związki zachodzące między stanami rzeczy desygnowanymi przez explanans i explanandum na gruncie jakiegoś systemu. Dalej trzeba odróżnić wyjaśnianie jako prostą czynność tworzenia jakiejkolwiek hipotezy roboczej lub w ogóle tymczasowego poszczególnego explanans oraz jako złożoną operację, zmierzającą do ostatecznego zbudowania teorii wyjaśniającej lub do opisowo-porządkującego ujęcia pewnej większej dziedziny poznania. Przedłożone rozróżnienie zawiera zarazem przeciwstawienie tymczasowości i ostateczności oraz prostoty i złożoności wyjaśniania. Zwłaszcza to ostatnie wymaga dalszej eksplikacji.

W wyjaśnianiu mamy: 1° coś dane do wyjaśnienia, 2° aprioryczne założenia lub także określony stan wiedzy empirycznej o dziedzinie, do której należy explanandum oraz 3° szukamy czegoś, co pozwoliłoby na gruncie dotychczasowych wiadomości i określonych reguł rozumowania wyjaśnić explanandum. Dane do wyjaśnienia otrzymuje się w wyniku potocznej, spontanicznej obserwacji jakiegoś zjawiska lub układu zjawisk albo systematycznego i krytycznego zdobycia określonej informacji lub zespołu informacji o faktach oraz opracowania (ujęcia w wyrażenia) ich w ramach języka jakiejś mniej lub bardziej wyraźnej teorii. W pierwszym przypadku trudno mówić, że są to dane tylko do wyjaśnienia. Należy je bowiem najpierw opisać i zbadać, aby można je było traktować jako element punktu wyjścia dla właściwego wyjaśniania. Stąd cała operacja wyjaśniania staje się bardziej złożona. Obejmuje bo-

społeczności wartościowań, bądź na podstawie zbudowanej apriorycznie do wartościowania teorii wartości.

[12] W związku z tym odróżnia się wartości autonomiczne i instrumentalne.

wiem dość obszerną część opisowo-krytyczną jako swój wstęp. Ponieważ zaś wynik wyjaśniania często pozwala lepiej opracować dane do wyjaśnienia, stąd proces wyjaśniania rzadko bywa ostatecznie zakończony. Trzeba też pamiętać, że nawet w wysokim stopniu opracowane explanandum może stać się przedmiotem ponownego badania, jeśli poddajemy modyfikacji teorię. A to łatwo może się zdarzyć, bo najbardziej zmiennym elementem nauki są właśnie teorie. Nadto fakty kultury nieporównanie bardziej niż fakty natury wymagają uprzedniego opracowania, w którym występują już niektóre rodzaje wyjaśniania w szerszym sensie, jak np. rozumienie i wartościowanie.

Aprioryczne założenia swoiste obok określonego stanu wiedzy tworzą dane do przyjęcia w wyjaśnianiu. Są to nie tylko prawdy czysto analityczne, lecz także postulaty ustalające sens podstawowych terminów teoretycznych (czasem po prostu sam język) lub zdania przyjęte z innych gałęzi wiedzy. Te ostatnie nazywa się zewnętrzną bazą nauki, która ma zawsze wewnętrzne granice wyjaśniania i uzasadniania. Tak np. prawa psychologii i socjologii mogą służyć jako założenia w wyjaśnianiu historycznym.

Operacja poszukiwania explanans przybiera rozmaity charakter w różnych typach wyjaśniania. Zależy to przede wszystkim od tego, czy celem jest opis czy teoria, czy chodzi nadto także i o wartościowanie. Warto podkreślić, że najczęściej wyjaśnianie naukowe jest tak złożonym procesem i wymaga tylu czynności przygotowawczych, iż globalnie wzięte zawiera kilka typów wyjaśniania z tym jednak, że jako główne traktuje się to, które występuje na końcu. Najczęściej chyba ostatnią operacją wyjaśniania jest opis lub wyjaśnianie w ścisłym sensie lub wartościowanie. Sprawa ta wiąże się również z określeniem stopnia wyjaśniania, to jest tego, jak daleko (mniej lub bardziej ostatecznie) szukamy odpowiedzi na pytanie „dlaczego?". O tym jednak będzie mowa później. Tu natomiast osobnej eksplikacji wymaga przede wszystkim sam sposób wyjaśniania.

Pomijając najprostsze zresztą wyjaśnianie subsumpcyjne, we wszystkich innych moment inwencji odgrywa pierwszorzędną rolę. Dałoby się jednak najogólniej określić te czynności jako łączenie wiedzy racjonalnej (apriorycznej) i doświadczalnej dla otrzymania zwartego i uzasadnionego układu wiedzy, w którym dane o faktach znajdują swoje wytłumaczenie. Metody zaś tych czynności można by sprowadzić do trzech: analizy, refleksji i konstrukcji.

Pierwsza jest bardzo uniwersalna. Używana bywa zarówno przy opisie (tak w naukach przyrodniczych, jak i w humanistycznych), jak i w wy-

jaśnianiu teoretycznym, rozumieniu i wartościowaniu [13]. Analiza — najogólniej mówiąc — polega na sukcesywnym rozważaniu elementarnych cech przedmiotu względnie treści pojęcia albo momentów zjawiska dla wykrycia czynników konstytuujących lub warunkujących czy też dla wykrycia prawidłowości związków. Jako przedmiot analizy bierze się pojęcia albo fakty dane w obserwacji czy też introspekcji, jak np. przeżycia świadomości w analizie intencjonalnej fenomenologów.

Refleksja różni się od analizy (poza tym, iż odnosi się tylko do faktów i to najczęściej faktów świadomości) głównie w pierwszej swej fazie. Nie rozkładanie stanowi tu początek wyjaśniającego rozważania, ale od razu szukanie zawartej w fakcie implicite „treści" ujmowanej w aspektach ogólnych, zwłaszcza zaś co do racji uniesprzeczniających lub tłumaczących ją supozycji. Stąd refleksja może być czasem potraktowana jako w pewnym kierunku wyspecjalizowana odmiana analizy [14].

Metodę konstrukcji podobnie jak analizę stosuje się bardzo często i w wielu różniących się między sobą postaciach. Najbardziej chyba charakterystyczne dla niej jest oparcie wyjaśniania o jakiś apriorycznie i hipotetycznie w stosunku do rzeczywistości badanej zbudowany system (lub tylko zaproponowane poszczególne zdanie czysto racjonalne) [15]. Wyjaśnianie otrzymuje się przez to, że wiąże się wspomniany system za pomocą interpretacji empirycznej z układem zdań wyrażających dane doświadczenia albo okazuje się, że konsekwencje proponowanego zdania czysto racjonalnego znajdują na gruncie dotychczasowej wiedzy potwierdzenie w danych doświadczenia. Oczywiście nie są to jedynie kryteria wartościowego wyjaśniania.

Przedstawiona metoda konstrukcji najwidoczniej występuje przy wyjaśnianiu teoretycznym, ale w mniej wyraźnej postaci stosowana bywa np. przy budowaniu opisu klasyfikacyjnego (zastosowanie aprioryczno-hipotetycznych klasyfikacji do jakiejś dziedziny rzeczywistości) dla otrzymania systematyki czy też w wartościowaniu (posłużenie się autonomiczną teorią przy zdeterminowaniu właściwej dla danego faktu wartości i jej relacji do innych wartości) [16].

[13] Analiza może być tak modyfikowana, że zaciera się różnica między opisem analitycznym a wyjaśnianiem analitycznym teoretycznym, np. w fizyce klasycznej począwszy od Galileusza.

[14] Analiza fenomenologiczna bywa niekiedy nazywana refleksją fenomenologiczną.

[15] Nie znaczy to, że moment empiryczny jest tu całkowicie wykluczony. Można mówić tu np. o empiryzmie genetycznym.

[16] Wyjaśniania teoretycznego metodą konstrukcji można by się dopatrzeć nawet w uprawianiu nauk formalnych. Budowanie systemów dedukcyjnych nie jest tylko zabawą w algorytmy, lecz także (i głównie) próbą wyjaśnienia pewnych faktów, które są jakby bodźcami-problemami dla powstałych tak uniwersalnych teorii

Trzeba jeszcze zasygnalizować podobieństwa i różnice, jakie zachodzą między wyjaśnianiem a przewidywaniem i uzasadnianiem (dowodzeniem). Struktura logiczna jest w zasadzie wszędzie bardzo podobna, choć może mniej lub bardziej wyraźnie ujawniać się w poszczególnych przypadkach, zwłaszcza w zależności od typu wyjaśniania. Wspomniane procesy różnią się przede wszystkim tym, że nie te same elementy w nich są nam na pewno znane albo nie tych samych szukamy. Dobrze jest nam wiadome i nie mamy potrzeby upewniać się, czy tak jest na pewno, jak to, co mamy wyjaśniać. Natomiast choć znamy to, co ma być uzasadnione, jednakże mamy dopiero upewnić się, dlaczego tak jest. W przewidywaniu wreszcie, uznając za pewne racje wyjaśniające a tylko odpowiednio je dobierając, przewidujemy dopiero fakt tego samego rodzaju, co explanandum. Nadto explanans szukany jest tylko wśród przyjętych prawd, zaś racji uzasadniających szuka się jedynie wśród założeń już uznanych.

Na tle powyższych uwag o wyjaśnianiu w ogóle spróbujemy scharakteryzować, jak przebiega ten proces w metafizyce klasycznej. Najpierw jednak kilka słów o niej samej, aby dalsze wywody stały się dostatecznie zrozumiałe.

Metafizyka klasyczna bywa uważana za wiedzę filozoficzną. Atoli nie wszystkie koncepcje filozofii dopuszczają jej istnienie. Najogólniej mówiąc, znajduje swoje usprawiedliwienie tylko w ramach filozofii klasycznej. Ta ostatnia jest autonomiczną (w zasadzie niezależną od innych typów poznania systematycznego) dziedziną wiedzy, która dotyczy koniecznych aspektów istniejącej rzeczywistości oraz docieka ich podstawowych i ostatecznych racji ontycznych w sposób intersubiektywnie przekazywalny i kontrolowalny. Tezy filozofii klasycznej są niepowątpiewalne. Metafizyka klasyczna stanowi bądź jedyną, bądź podstawową dyscyplinę takiej filozofii. Najpowszechniejsze jej określenie opiewa, iż jest to filozoficzna teoria bytu jako bytu, a więc badająca wszystko, cokolwiek istnieje ze względu na to, że istnieje. Historycznie rzecz biorąc, pojęta w ten sposób metafizyka występowała najwyraźniej u Arystotelesa, a zwłaszcza u Tomasza z Akwinu i w ogóle w szczytowym okresie średniowiecznej scholastyki. W czasach nowożytnych poza szkołami kontynuującymi wiernie filozofię perypatetycko-scholastyczną podlegała nieraz już dość daleko idącym modyfikacjom zarówno co do treści, jak zwłaszcza co do metody jej uprawiania. Współcześnie zaś ostała się jedynie w tzw. filozofii chrześcijańskiej (u neoscholastyków w szerokim tego słowa rozumieniu) oraz — w nieco innych postaciach — w filozofii fenomenologicz-

formalnych, że znajdują liczne interpretacje w rzeczywistości wziętej oczywiście w bardzo ogólnych aspektach i przeważnie od strony ilościowej.

nej [17]. Ale i pierwszego typu metafizyka nie odznacza się jednolitością ujęcia. Jeśli chodzi natomiast o treść podstawowych tez, różnice są niewielkie. Jako kierunki przeciwstawiające się sobie pod omawianym względem wymienia się zazwyczaj tomizm (występujący bardziej powszechnie) [18] oraz suarezjanizm [19].

O wiele ważniejsze rozbieżności zachodzą u neoscholastyków co do sposobu stawiania i rozwiązywania zagadnień. Nie wchodząc na razie w szczegóły zaznaczymy tylko główne tendencje w tej sprawie. Dałoby się je chyba podzielić najpierw na dwie: tradycyjną i postępową (nowoczesną). Przedstawiciele pierwszej starają się kontynuować wiernie metodę uprawiania metafizyki wykształconą głównie na przestrzeni wieków od XVII do XIX włącznie. Zachowują nawet tzw. scholastyczną formę wykładu [20]. Natomiast dążenia zmierzające do unowocześnienia klasycznej metafizyki idą znowu w dwu kierunkach. Wspólna pierwszej grupie jest chęć zasymilowania współcześnie modnych metod i stylów filozofowania, oczywiście przy jednoczesnym zachowaniu treści tez scholastycznej metafizyki. Taką próbę zapoczątkowali: 1° D. Mercier z Louvain, starając się poznanie metafizyczne zbliżyć do typu syntezy nauk szczegółowych, a w samym jej uprawianiu wykorzystać zwłaszcza dające się akomodować niektóre sugestie kartezjanizmu i kantyzmu, 2° J. Maréchal, nawiązując do bergsonizmu i blondelizmu oraz usiłując dalej przyswajać scholastyce niektóre kantowskie podejścia badawcze [21], 3° wielu autorów, adoptując mniej lub bardziej wyniki Maréchala oraz to, co stało się najbardziej obiegowe z fenomenologii i egzystencjalizmu (niekiedy znacznie nawet modyfikując treść klasycznej metafizyki) [22],

[17] Mniej lub bardziej wiernie rozwijają myśli Husserla co do koncepcji metafizyki: H. Conrad-Martius, D. von Hildebrand, R. Ingarden, L. Landgrebe, E. Fink, M. Merleau-Ponty i S. Strasser.

[18] Spośród bardziej znanych jego reprezentantów są np.: profesorowie Gregorianum oraz G. M. Manser, J. Gredt, J. Maritain, E. Gilson, G. B. Phelan, L. de Raeymaeker, M. Pontifex, A. Marc, A. Forest, E. L. Mascall, L. B. Geiger, C. Fabro, M. A. Krąpiec, J. F. Anderson, G. P. Klubertanz.

[19] Głoszą go np. P. Descoqs, C. Frick, J. Donat, L. Fuetscher i częściowo C. Nink. Kontrowersje między tymi kierunkami dotyczą koncepcji bytu i jego wewnętrznej struktury, typu analogii w odnoszeniu się „bytu" do poszczególnych rzeczy, rodzaju różnicy między aktem a możnością oraz istnieniem i istotą, rozgraniczenia między skończonością a nieskończonością.

[20] Należą tu neoscholastycy raczej starszych szkół. Z nowszych najbardziej chyba znani są metafizycy związani z Gregorianum oraz z niektórymi środowiskami neoscholastycznymi Hiszpanii i Ameryki Łacińskiej.

[21] Maréchal stał się jednym z najbardziej wpływowych autorów w neoscholastyce. Po tej linii poszli np. C. Nink, L. B. Lotz, G. Siewerth i E. Przywara.

[22] Np. E. Coreth (pozostający nadto pod urokiem Fichtego), K. Rahner, H. Kuhn, H. Krings, M. Müller, V. Rüfner.

4° A. Marc inspirując owocnie, zresztą na tle poprzednich autorów, a zwłaszcza Maréchala, swoistą refleksyjną metodę uprawiania metafizyki.

Druga grupa postępowych neoscholastyków widzi unowocześnienie metafizyki nie tyle w asymilacji współczesnych kierunków pozascholastycznych, ile we właściwym i precyzującym na miarę dzisiejszej metodologii nauk odczytaniu doktryny Tomasza z Akwinu. Głównym inicjatorem tego typu ujęcia metafizyki jest E. Gilson, a odnowiony w ten sposób tomizm nazywa się egzystencjalnym [23].

Dla dopełnienia prezentacji współcześnie uprawianej metafizyki klasycznej należy jeszcze nieco uwagi poświęcić z jednej strony jej jedności, a z drugiej — jej stosunkowi do innych dyscyplin filozoficznych. Nie będzie tu chyba banalna odpowiedź, iż zależy to od przyjętej koncepcji metafizyki i filozofii. Postaramy się to wykazać.

Wyżej już powiedziano, że metafizyka stanowi bądź jedyną, bądź podstawową dyscyplinę filozofii klasycznej. Miało to na celu zwrócenie uwagi na problem, czy metafizyka wyczerpuje problematykę filozofii klasycznej, czy jest tylko główną jej częścią albo nawet po prostu jednym z jej jednorodnych działów.

Odwołanie się do obiegowych definicji metafizyki niczego tu nie rozwiąże, bo nie ma takich określeń, które pozwalałyby na ogólnie przyjęte rozstrzygnięcia. Niewiele pomogą też faktycznie występujące rozróżnienia. Filozofię klasyczną dzieli się bowiem rozmaicie. Zazwyczaj (pozwolę sobie na uproszczenie) odróżnia się albo filozofię bytu (metafizykę) i filozofię poznania, albo filozofię teoretyczną (filozofię bytu i poznania) oraz filozofię praktyczną (filozofię działania i kultury), albo wreszcie metafizykę, filozofię poznania i filozofię wartości (aksjologię). Niekiedy wreszcie teorię poznania wraz z logiką umieszcza się poza ściśle pojętą filozofią klasyczną jako jej część instrumentalną.

Wydaje się, że teoretycznie dałoby się potraktować wszystkie zasadnicze problemy ściśle pojętej filozofii klasycznej jako zagadnienia metafizyczne. Każdy przedmiot filozoficznego poznania jest bowiem jakimś bytem i może być rozpatrywany jako byt (analogicznie do tego, jakim jest bytem) w świetle ostatecznych racji ontycznych (i znowu analogicznie wziętych). Uformowane w wyniku procesu dziejowego dziedziny poznania filozoficznego — choćby w zamierzeniu wedle norm klasycznej koncepcji filozofii — nie są jednak ściśle jedynie filozofią klasyczną w tym sensie,

[23] Wśród bardziej znanych kontynuatorów Gilsona można wymienić takich autorów, jak: L. B. Geiger, M. Pontifex, C. Fabro, E. L. Mascall, M. A. Krąpiec, G. P. Klubertanz, J. F. Anderson. Warto tu dodać, że w filozoficznym środowisku KUL bardziej niż gdzie indziej położono szczególny nacisk na metodologiczną precyzację metafizyki.

że nie stanowią jednolitego systemu (o zdeterminowanym wspólnym przedmiocie oraz zbudowanego wedle jednej metody), całkowicie zgodnego z wymaganiami koncepcji filozofii klasycznej. W szczególnym stopniu odnosi się to do teorii poznania. Wyodrębnia się ona od metafizyki dzięki temu właśnie, że rozrosła się (nie kwestionuję tu, czy słusznie) i ukształtowała nie tylko na modłę koncepcji filozofii klasycznej, lecz także innych ujęć metody i stylu filozofowania [24]. Nie znaczy to, iż stała się przez to systemem w ogóle mało zwartym. Nie. Taka teoria poznania może mieć nawet dobrze zdeterminowany obszar badań i jednolity zespół problematyki oraz metodę pozwalającą dogłębnie i uniwersalnie wyjaśniać fakt poznania. Nie posiada jednak istotnych znamion postulowanych w wiernie (już nie historycznie, ale systematycznie) interpretowanej definicji filozofii klasycznej. Chodzi zwłaszcza o koncepcję ostatecznych racji i koniecznego a zarazem rzeczowego charakteru rezultatów poznawczych. To ostatnie zaś gwarantuje jedynie właśnie sposób dociekania ostatecznych racji ontycznych stosowanych w metafizyce. Prawda, że ścisła realizacja wspomnianych warunków w teorii poznania doprowadziłaby do skurczenia się jej zawartości i zasięgu problematyki, ale osiągnęłoby się wtedy cenne poznawczo utożsamienie jej poznania z klasycznym poznaniem metafizycznym. Inna już sprawa, że dla pewnych celów wzbogacenie teorii poznania o momenty z nieklasycznej filozofii mogłoby być interesujące i pożyteczne [25]. Podobnie ma się rzecz z innymi odróżnianymi od metafizyki dyscyplinami filozoficznymi. W przypadku etyki (filozofii postępowania) należy jednak podkreślić potrzebę wyjątkową zarówno teoretyczną, jak i praktyczną, zbudowania jej jako działu metafizyki, czyli jako spełniającej wymogi klasycznej koncepcji filozofii, choćby za cenę znacznego zredukowania zagadnień i ich rozwiązań. Podstawy etyki bowiem winny być układem tez nieobalalnych. Nic to zresztą nie przeszkadza osobnemu uprawianiu innych, bardziej specjalistycznych typów poznania etycznego.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia jedność metafizyki klasycznej. Chodzi zwłaszcza o to, co gwarantuje jej jednolitość oraz czy i jak metafizyka się dzieli.

Najbardziej chyba typowy jest podział metafizyki na ogólną i szczegółową, która z kolei rozpada się na teodyceę, kosmologię i psychologię. Teoria poznania stanowiłaby w takim przypadku co najwyżej jakiś wstęp

---

[24] Na temat stosunku teorii poznania do filozofii i metafizyki zob. A. Stępień, *W sprawie możliwości teorii poznania*, „Roczniki Filozoficzne", 13 (1965), z. 1, s. 73—88 i *W kierunku metasystemu teorii poznania*, tamże, s. 105—118. Nie wydaje się, aby okazywana tam filozoficzność teorii poznania była zgodna z klasyczną koncepcją filozofii.

[25] Taka np. mogłaby być opisowo-analitycznie uprawiana epistemologia.

(np. jako metaphysica defensiva) a aksjologia (teoria wartości moralnych i estetycznych) swojego rodzaju dopełnienie metafizyki. Wielu autorów, zwłaszcza związanych z tomizmem egzystencjalnym, odrzuca taką klasyfikację, podkreślając szczególnie mocno jedność metafizyki ogólnej i teodycei oraz ścisły związek teorii wartości z metafizyką. Argumentacji ich trudno odmówić słuszności. Narzucałby się zatem podział metafizyki na ogólną i szczegółową, która obejmowałaby metafizykę bytu materialnego, czyli „podległego ruchowi w ścisłym sensie" (tzw. filozofia przyrody), człowieka (tzw. antropologia filozoficzna) i jego działania (postępowania, wytwarzania, wszelkich wytworów kulturowych a więc i poznania)[26]. Co uzasadnia taką klasyfikację i jak sprecyzować wzajemne stosunki między tymi różnymi metafizykami?

Niewątpliwie, filozofię bytu w ogóle należy uzupełnić filozofią pewnych jego kategorii, a szczególnie człowieka wraz z oceną zasadniczych typów jego działania. Wokół tych przedmiotów istnieją bowiem zgrupowane osobne problemy, teoretycznie interesujące i życiowo doniosłe. Szukamy przy tym rozwiązań na miarę wyników filozofii klasycznej. Epistemologia nie przekreśla możliwości znalezienia tu przynajmniej nielicznych tego rodzaju tez. Osiąga się to uprawiając właśnie metafizykę szczegółową. Z jednej strony jest ona nadbudowana na metafizyce ogólnej, lecz nie jako jej partykularyzacja[27], a z drugiej — nie stanowi ani syntezy wyników nauk szczegółowych, ani refleksji nad treścią lub formą tych nauk (metodami, strukturą, językiem). Metafizyka ogólna zajmuje się bytem w ogóle (de ente simpliciter, de ente in communi), a szczegółowa — poszczególnymi typami bytu (de aliquo particulari ente). Nie wolno jednak zapominać, że nie zachodzi tu zwykłe podporządkowanie przedmiotów obu metafizyk („pojęcie bytu zacieśnia się do pojęć podrzędnych przez ściślejsze określenie tej samej rzeczywistości"). Przedmiot metafizyki szczegółowej jest jakby tylko uwyraźnionym przy pomocy nowych pojęć aspektem przedmiotu metafizyki ogólnej (tak chyba należy rozumieć ogólnie przytaczane tu określenie sub diversi modo definiendi).

Tzw. przedmiot formalny i metoda obu metafizyk są takie same analogicznie, badanie uwyraźnionego aspektu bytu jako bytu — ut ens. Posługując się — mało zresztą zdeterminowaną co do różnych stopni — tradycyjną teorią abstrakcji, powiemy, że byt wzięty jest w tym samym

[26] Wyrażone w tej sprawie poglądy powstały nie bez wpływu M. A. Krąpca OP, ale ich sformułowania nie były z nim ani uzgadniane, ani dyskutowane.

[27] Nie byłaby to również metafizyka stosowana, czyli wyłącznie aplikacja zasad metafizyki do poszczególnych dziedzin rzeczywistości. Nie jest to też sprzeczne z właściwie rozumianym tekstem *In Boeth. De Trinit.*, q. V, a. 4, ad 6.

stopniu abstrakcji. Wyrażając się zaś dynamicznie — chodzi o szukanie dla określonych kategorii bytu ostatecznych racji w jego ontycznej strukturze. Mówi się tu o jednakowości punktów widzenia. Inaczej bowiem nie byłoby w obu przypadkach metafizyki [28]. Atoli zachodzi jedność analogiczna, ponieważ badanie pewnych typów bytu jako bytu odbywa się proporcjonalnie do rozpatrywanego aspektu bytu — chodzi wprost o ontyczne racje uniesprzeczniające (tłumaczące) ostatecznie taki byt a nie w ogóle byt. W następstwie tego tezy metafizyki ogólnej (oczywiście wzięte analogicznie) występują u podstaw metafizyki szczegółowej, czyli mogą służyć jako jej przesłanki. Inaczej sprawa przedstawia się w stosunku do innych nauk, gdzie występować mogą tylko w ich bazie zewnętrznej. Aparatura pojęciowa (znowu aplikowana analogicznie) również jest jedynie wzbogacana w metafizyce szczegółowej, przy czym stopień analogiczności pojęć metafizyki ogólnej jest wyższy; pojęcia metafizyki szczegółowej „uczestniczą" w pojęciach metafizyki ogólnej.

Czy wobec tego można mówić o odrębności lub autonomiczności metafizyki szczegółowej w stosunku do metafizyki ogólnej? Jeśliby brało się pod uwagę oba układy tez, to raczej stanowiłyby odrębne części (ogólniejszą i podstawową oraz bardziej szczegółową i stanowiącą konsekwencję poprzedniej) metafizyki niż autonomiczne systemy. W przypadku zaś pytania o całość postępowania badawczo-systematyzującego obu dziedzin, to odmienność tzw. przedmiotu materialnego, a zwłaszcza bogatszego punktu wyjścia badań, upoważnia częściowo do praktycznego oddzielenia tych dziedzin (nie zachodzi to między metafizyką ogólną a teologią naturalną).

Uprawianie metafizyki szczegółowej nie polega bowiem na apriorycznym, odgórnym uwyraźnianiu uszczegółowiającym tez metafizyki ogólnej, ale na dociekaniu dla danych w doświadczeniu i ujętych intelektualnie (w metafizycznie zdeterminowanym aspekcie) określonych typów bytu ich ostatecznych racji ontycznych na gruncie całej dotychczasowej wiedzy metafizycznej (tez i aparatu pojęciowego). Sama przy tym charakterystyka danych do zbadania wymaga osobnych operacji badawczych. Trudno jednak dopatrzyć się odrębności naukowej w stosunku do owych

---

[28] Trudno się zgodzić z tym, że aspekt bytowy jako taki nie może stanowić łącznika dla tego, co się chce przedstawić jako metafizykę ogólną i szczegółową (por. K. Kłósak, *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, „Roczniki Filozoficzne", 13 (1965), z. 3, s. 26). Dlaczego myśląc o bycie jako bycie nie miałbym uwzględniać poszczególnych typów bytu? Uwzględniam zarówno poszczególne typy bytu, jak i różnice między tymi bytami, oczywiście analogicznie. W całej metafizyce badam jak gdyby ostateczne racje statusu bytowego tego, co istnieje w ogóle czy też w pewnej kategorii bytowania, a to chyba wyraźnie łączy metafizykę ogólną i szczegółową.

metafizyk, bo jedna i druga nie stanowią gatunków dla rodzaju — filozofia klasyczna, albo odrębności epistemologicznej w tym sensie jakoby chodziło o zasadniczo różne typy poznania. Jeśli jedna i druga mają być wyłącznie filozofią klasyczną, to zawsze będą wiedzą konieczną i zarazem rzeczową, która przedstawia ostateczne racje wyjaśniające byt, odwołując się do jego struktury metafizycznej, a więc po prostu i krótko — metafizyką [29].

Ostatnia wreszcie sprawa związana z koncepcją metafizyki klasycznej, to podział metafizyki szczegółowej. Nie zamierza się tu wchodzić w rozważania nawet na tyle, na ile uczyniono to odnośnie do koncepcji metafizyki ogólnej i szczegółowej. Z tego, co już wyżej powiedziano, wynika, iż ta ostatnia nie stanowi obszernego systemu i wyróżnia się w niej części również głównie ze względu na specyfikę przedmiotowego punktu wyjścia. Nie będą to części jednorodne i autonomiczne, dlatego kolejność nadbudowywania nie może być dowolna. Metafizyka bytu podległego ruchowi (tzw. kosmologia) stanowi jakąś podstawę dla metafizyki człowieka, a na tej znowu buduje się poszczególne części metafizyki ludzkiego działania (postępowania i wytwarzania oraz wytworów) [30]. Metafizyka działania jest już jednak pewną teorią wartości. Zdeterminowanie sposobu jej oparcia się na poprzednich częściach, głównie na metafizyce człowieka, stanowi osobny i bardzo jeszcze dyskusyjny problem metodologiczny [31]. Niemniej jednak wydaje się, że w zasadzie nie przeszkadza

---

[29] Nie zawsze będzie to cała problematyka, jaka skoncentrowała się tradycyjnie wokół ens mobile czy animal rationale, bo wiele zagadnień powstało i narosło nie tylko w odniesieniu ściśle do teoretycznie wskazanych dla tych dziedzin przedmiotów formalnych i nie jedynie w aparaturze pojęciowej właściwej do ich opisania oraz nie uprawomocnionej wyłącznie w sposób zgodny z ich postulatami koncepcji filozofii klasycznej.

[30] Dość kontrowersyjna (również ze względu na niedostateczne liczenie się z rozmaitością problematyki kosmologicznej) jest jeszcze koncepcja klasycznej kosmologii. Por. np. K. Kłósak, art. cyt. i tenże, *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, „Roczn. Filozof.", 12 (1964), z. 3, s. 17—29 oraz A. G. van Melsen, *Filozofia przyrody* (przekł. z 2 wyd. ang.), Warszawa 1963, s. 8—160. Ujęcie antropologii metafizycznej jeszcze bardziej podlega fluktuacjom, a co gorsze, znacznie tu mniej już dociekań metodologicznych. Por. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin (1928) 1964; A. Brunner, *Stufenbau der Welt*, München 1950; H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, 2 Aufl. Stuttgart 1960 oraz M. Landmann, *De Homine* [obszerna historia antropologii filoz.], Freiburg 1962.

[31] Por. np. J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de S. Thomas* (Paris 1945), Roma 1960; J. B. Lotz, *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Roma (1958) 1961; J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1950; C. Nink, *Metaphysik des sittlich Guten*, Freiburg 1955; U. Lück, *Das Problem der allgemeingültigen Ethik*, Heidelberg 1963.

to istnieniu metafizycznej wiedzy o ludzkim działaniu wartościowym i wartościowych wytworach oraz jej jednolitości z całym poznaniem metafizycznym, a co za tym idzie możliwości poczynienia pewnych, przynajmniej ogólnych uwag, dotyczących również wyjaśniania w tej części metafizyki [32].

Dokonawszy wstępnych rozróżnień i charakterystyk postaramy się teraz odpowiedzieć na pytanie, jakie typy wyjaśniania i jak bywają używane w rozmaitych działach metafizyki klasycznej. Uwzględni się przy tym — w miarę możności — także odmienne ujęcia metafizyki i style jej uprawiania. Zaczniemy od punktu wyjścia wyjaśniania metafizycznego.

Najpierw należy podkreślić, że wyjaśnianie w metafizyce klasycznej nie ma charakteru aporetycznego. Zmierza do rozwiązania ostro postawionych zagadnień, a nie tylko do samego formułowania problematyki pobudzającej do myślenia [33]. Nie znaczy to jednak, że sama procedura tego rozwiązywania nie dopuszcza wrażliwości na modę. Bardzo wyraźnie właśnie podlega jej sposób uprawiania metafizyki klasycznej i stąd też pozory aporetyczności. Widać to szczególnie dobitnie w zdeterminowaniu punktu wyjścia. Pierwotnie metafizyka klasyczna zaczynała od danych „rzeczowych". Dane były jako byty (rzeczy istniejące), które domagały się wyjaśnienia (ich istnienia i takiego istnienia). Od czasów Kartezjusza, a zwłaszcza Kanta, zakwestionowano taki początek badania, uważając go za zbyt dogmatyczny. W krytycznym podejściu należy zaczynać od danych świadomości. Husserl szczegółowo uzasadnił i wypracował takie stanowisko [34]. Wychodzi się z przeżyć świadomości, w których jest w ogóle wszystko, co wiemy. Świadomość posiada przy tym charakter intencjonalny; zawsze bowiem jest świadomością jakiejś rzeczy. Powstaje jedynie wtedy, gdy przedstawia sobie obcą rzecz, rodzi się z natury swej skierowana na coś, co nią nie jest.

---

[32] Wydaje się, że metafizyka ogólna i szczegółowa powinny stanowić jeden system jako wykład nawet, gdyby się chciało uprawiać także nieklasyczną filozofię przyrody, człowieka, działania itd. Te ostatnie bowiem mogłyby stanowić osobne dyscypliny wykładowe.

[33] Wedle niektórych sam Arystoteles miał filozofować aporetycznie (aporie w I ks. *Metafizyki*). Mówi się również, że teorie filozoficzne nie bywają obalane, lecz jedynie wychodzą z mody (W. James). N. Hartmann uważa metafizykę za układ problemów a nie rozwiązań. C. J. Ducasse traktuje ontologię jako zbiór dominujących zainteresowań a nie tez naukowych. Pogląd, że metafizyka stawia „nigdy nierozwiązalne zadania umysłu", nie jest odosobniony. Por. G. Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, Köln 1957, s. 140 nn.

[34] Początkowo fenomenologiczna metoda miała dla przeciwstawienia się empiryzmowi i neokantyzmowi służyć opisowi samej rzeczy. Jej determinacja punktu wyjścia zadecydowała jednak później o pójściu po linii nie innej niż Kanta.

W rozmaitych wariantach dyskutuje się, czy już na początku mamy rzeczywistość polarnie zorientowaną, tzn. ujmuje się zróżnicowanie: podmiot — przedmiot, czy dopiero pierwsza analiza natury względnie struktury albo funkcji i zawartości świadomości pozwala tak sformułować dane. Zresztą wiele jeszcze kontrowersyjnych spraw jawi się w związku ze „świadomościowym" zaczynaniem metafizyki. Bardzo modne jest np. podkreślanie tzw. zneutralizowanego punktu wyjścia; dane nie mają jeszcze ani podmiotowego, ani przedmiotowego zdeterminowania (nie suponować niczego, co przesądzałoby o idealizmie czy realizmie). Dopiero refleksja wyjaśniająca doprowadza do rozróżnienia: podmiot — przedmiot. Warto dodać, że nie tylko przeżycia poznawcze dane w świadomości stanowią pierwszy przedmiot wyjaśniania, lecz także przeżycia wartości a nawet postawy emocjonalno-wolitywne.

Dla egzystencjalnego stylu filozofowania znowu znamienne jest zaczynanie analizy od konkretnego istnienia jednostki ludzkiej, które ma być zresztą jedyną rzeczywistością. W każdym razie świadomość na początku metafizyki jako jej punkt wyjścia charakterystyczna jest nie tylko dla tych, którzy niedwuznacznie posługują się metodą fenomenologiczną, lecz także przejawia się w mniejszym lub większym stopniu prawie u wszystkich autorów unowocześniających metafizykę klasyczną.

Wyraźnie w opozycji do klasycznej metafizyki w sprawie koncepcji punktu wyjścia pozostaje współczesna filozofia analityczna. Ta ostatnia zaczyna po prostu od języka. Dane do filozoficznego wyjaśnienia fakty, to znaczenia wyrażeń, sposób posługiwania się nimi.

Nie tu jest miejsce na szczegółową dyskusję co do słuszności stanowisk w sprawie „rzeczowego" albo „świadomościowego" punktu wyjścia wyjaśniania metafizycznego. Wydaje się jednak, że ten pierwszy jest bardziej adekwatny dla klasycznej koncepcji poznania metafizycznego. Harmonizuje z egzystencjalnym aspektem jej przedmiotu badań. Natomiast nie ulega wątpliwości, że ten drugi jest ubogacony, „ukrytyczniony", a nade wszystko bez porównania modniejszy. Zwłaszcza fenomenologiczny ogląd i opis tego, co dane w świadomości, stanowi często początek metafizyki. Czy jednak taki punkt wyjścia konieczny jest dla metafizyki albo pozwala lepiej ją uprawiać?

Tendencja usprawiedliwienia metafizyki przez zbudowanie krytycznej teorii poznania jako przygotowawczej dyscypliny przesłania tę prostą prawdę o odrębności porządków: poznawczego i ontycznego. Wiedza o poznaniu nie może zmienić wartości faktycznych wyników poznawczych człowieka. Nie ma też możliwości przejścia z porządku poznania do porządku ontycznego bez założenia tego drugiego czy to wprost, czy pośrednio — choćby w postaci intencjonalności poznania (aktów świadomości) lub jakoś danego zdwojenia: podmiot — przedmiot. Po co w takim

razie cała uprzednia procedura dochodzenia do ontycznego punktu wyjścia? Wyniki analityczno-fenomenologicznej teorii poznania nie muszą dawać koniecznych podstaw dla samej metafizyki. One znajdują się na zewnątrz niej. Zasada pierwszeństwa w ujęciu poznawczym przeżyć świadomości przed bytem transcendentnym ani nie jest oczywista, ani nie daje się przekonująco uzasadnić. Pozapodmiotowa rzeczywistość nie okazuje się ani przy pierwszym ujęciu, ani po dokładniejszym zbadaniu mniej naturalna i mniej wartościowa poznawczo od przeżyć świadomościowych. Nawet odnośnie do punktu wyjścia w poszczególnych dziedzinach metafizyki szczegółowej zaczynanie od danych świadomości nie ułatwia otrzymania nieobalalnego wyjaśnienia ostatecznych racji ontycznych bytu wziętego w aspekcie określonej kategorii [35]. Przeciwnie, trudniejsze staje się tu — jak zobaczymy — przejście od konkretnego do ogólnego i koniecznego oraz równocześnie rzeczowego. Dlaczego więc nie pozostać przy tradycyjnym sposobie zaczynania wyjaśniania metafizycznego od danych w sposób oczywisty o istniejącej rzeczywistości, od tego, że res sunt [36].

Inny problem związany z ujęciem danych na początku metafizyki, to sprawa stosunku ich do tzw. poznania potocznego i naukowego. Pomijając z gruntu obcą metafizyce klasycznej możliwość, że poznanie naukowe stanowi wprost przedmiot wyjaśniania metafizycznego, do dyskusji pozostaje alternatywa, czy dane w punkcie wyjścia mają być rezultatem poznania potocznego czy opracowania naukowego, czy wreszcie swoistych operacji poznawczych.

Tendencje wywodzące się ze scjentyzmu pozytywistycznego wyrażają się w tym, że metafizyka ma być przynajmniej w pewnym sensie dalszym ciągiem nauk szczegółowych, aby zachodził związek genetyczny między nimi. Wyniki grubej, prymitywnej obserwacji nie mogą dziś wystarczyć do podjęcia badań metafizycznych, skoro nauka, nie zmieniając jakościowo tych wyników, dokonuje ich krytycznej korektury, koniecznego opracowania rozumowego. Zresztą przytacza się rzekome przykłady pozytywnego wpływu osiągnięć naukowych na modyfikację tez metafizycznych. Szczególnie bezsporne wydaje się to w odniesieniu do metafizyki szczegółowej. Obok chęci unowocześnienia filozofowania podaje się jako

[35] W związku z metodą fenomenologiczną (tzw. redukcją transcendentalną) mówi się o tym, że sam przebieg przeżyć poznawczych może gwarantować niepowątpiewalność wyniku poznawczego. Takie stanowisko krytykuje się jednak w odniesieniu do problemów czysto egzystencjalnych.

[36] E. Gilson uznaje (*Le réalisme méthodique*) za właściwy punkt wyjścia istniejącą rzeczywistość nie tylko dla metafizyki, lecz także dla teorii poznania. U podstaw tego poglądu można widzieć fakt potraktowania teorii poznania jako części metafizyki albo jedynie jako jakiejś równoległej do metafizyki wiedzy ogólnej.

racje i to, że w przeciwieństwie do metafizyki ogólnej, gdzie przyjmuje się transcendentalny aspekt przedmiotu badań, tu uwzględnia się tylko pewne kategorie bytu. Stąd rodzi się tu potrzeba zebrania w punkcie wyjścia jak najbogatszego materiału o kwalifikacjach kategorialnych dotyczących wyjaśnianych faktów [37].

Inni uważają, iż zarówno metafizyka, jak i nauki szczegółowe ostatecznie zaczynają od doświadczenia typu potocznego (oczywiście niekoniecznie od tych samych spostrzeżeń), ale precyzacja danych tego doświadczenia idzie w obu przypadkach własnymi, odrębnymi drogami, adekwatnie do obranych aspektów badanej rzeczywistości. Dlatego w operacjach dalszego wyjaśniania żadna z dziedzin nie może wychodzić od danych opracowanych przez inną. Nawet metafizyka szczegółowa jako taka nie bierze za przedmiot swych badań rzeczywistości według wizji jakiejkolwiek nauki szczegółowej.

Jeszcze przy innym ujęciu omawianej sprawy zwykło się odróżniać dane o faktach opracowane metodami nauk oraz obraz świata, jaki daje teoria naukowa. Otóż z wielką ostrożnością należy brać to drugie w punkcie wyjścia wyjaśniania metafizycznego, natomiast nic w zasadzie nie przeszkadza, aby wyprecyzowane w nauce dane o faktach, bez porównania trafniejsze i dokładniejsze niż dane potocznego doświadczenia stały się podstawą jeśli nie rozstrzygnięć w metafizyce, to przedmiotowym punktem wyjścia jej dociekań.

Na pierwszy rzut oka determinacja faktów, które są wyjaśniane w metafizyce, przedstawia się z uwagi na rolę w tym operacji naukotwórczych dość zawile. Ale przy uważniejszym określeniu przedmiotu klasycznej metafizyki komplikacje znacznie się zmniejszają. Jeśli chodzi o metafizykę ogólną, to bada ona rzeczywistość w aspekcie transcendentalnym — istnienie w ogóle, szukając jego ostatecznych racji ontycznych. Zarówno zasięg materiału empirycznego, jak i jego bogactwo (obfitość i różnorodność) oraz trafność i precyzja są tu właściwie bez znaczenia. Najzupełniej wystarczy to, że istnieją przedmioty i to istnieją w różny sposób (zwłaszcza różny status egzystencjalny wyrażają przeciwstawienia: coś istnieje i nie istnieje, jest rzeczą — jest jej cechą, jest całością — jest jej częścią itp.), oraz zmieniają się. Sens użytych terminów jest już potocznie dostatecznie określony dla wstępnego sformułowania wyjściowych pytań metafizyki.

Nie różni się istotnie od powyższych (mimo innych pozorów) typ faktów danych do wyjaśnienia w metafizyce szczegółowej. W (spontanicznym) poznaniu bezpośrednim ujęte przeciwstawnie pozycje egzysten-

[37] Por. np. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 136—140.

cjalne czegoś wskazują bezspornie przykłady pewnych typów bytu i to wszystko stanowi dostateczny faktualny punkt wyjścia. Są to tylko dane bezpośredniego doświadczenia do zbadania, do opracowania, a nie do przyjęcia już w samej metafizyce. Nie potrzeba więc jak najbardziej obfitego i precyzyjnego materiału empirycznego dla rozpatrzenia kategorialnych kwalifikacji pewnego rodzaju bytów celem metafizycznego określenia ich pozycji egzystencjalnych. Również rezygnacja z pomocy w tym nauk szczegółowych nie prowadzi do utraty wiedzy doniosłej dla metafizycznego wyjaśnienia. Dzieje się tak nie dlatego, iż wyniki naukowego opracowania faktów są niepełne oraz ich trafność czasem niełatwo skontrolować. Najważniejszy powód to ten, że metafizyka szczegółowa nie bierze pod uwagę tego samego aspektu pewnej kategorii rzeczywistości, co nauki szczegółowe, wyjaśniając go tylko w innej płaszczyźnie i na inny sposób. Zajmując się innym aspektem rzeczywistości nie może korzystać wprost z rezultatów naukowego wyprecyzowania faktów. Te ostatnie bowiem są do pewnego stopnia konstrukcją określonego aspektu rzeczywistości. Składa się na nią wydzielenie faktu, jego uproszczenie (najczęściej idealizacja) i zdeterminowanie w określonym aspekcie (przy pomocy języka teorii naukowej). Wszystko to trzeba by dopiero zmodyfikować wedle punktu widzenia metafizyki, aby dało się uczynić taki fakt metafizycznym, a więc ściśle mówiąc wrócić najpierw do danych bezpośredniego ujęcia i na nowo opracować je w aspekcie metafizycznym.

Jeśli zaś chodzi o kategorie bytu, to jako takie ani nie mają być dane, ani nie są szukane poprzez kwalifikacje przedmiotów do nich należących. Nie wolno zapominać, że przedmiot metafizyki nie jest bezpośrednio empirycznie dany, lecz dopiero osiągalny i dookreślony w specyficznych (metafizycznych) operacjach poznawczych, różnych od tego rodzaju determinacji w tzw. naukach szczegółowych. Kwalifikacje przysługujące w punkcie wyjścia pewnej kategorii bytów nie mają więc wyznaczać jej ostro i wyraźnie. Metafizyka również nie docieka tego, jakie są byty tej kategorii, ani też tego, co stanowi takie ich kwalifikacje, co o nich decyduje, lecz ostatecznych racji ontycznych tego, iż w ogóle (tak) są. A to, że istnieje coś, co posługując się aparaturą metafizyczną określamy np. jako ens mobile, ens rationale itd., daje się ująć dopiero w oparciu o bezpośrednie doświadczenie i dotychczasową aparaturę pojęciową metafizyki. Dokonuje się to nie przez wskazanie empirycznych kryteriów pozwalających w każdych konkretnych stanach rozstrzygnąć, czy to lub owo posiada cechy danej kategorii, ale przez redukcyjne wskazanie ostatecznych pryncypiów (dla przedmiotów) uniesprzeczniających w ogóle ich istnienie. Nie znaczy to, że wiedza naukowa o świecie w ogóle nie jest potrzebna poznaniu metafizycznemu. Przeciwnie, będąc istotnie niezależna, per accidens cenna jest dla porównaw-

czej autorefleksji metafizycznej; aby np. odróżnić fakty metafizyczne od faktów naukowych, porównywać teorie metafizyczne i naukowe, szukając dla nich wspólnych modeli, budować bardziej świadomie jednolity system wiedzy racjonalnej, która rezygnując ze ścisłej jednolitości przedmiotu dawałaby możliwie wielostronną i bogatą wiedzę oplatającą się wokół pewnych przedmiotów (hasło integracji wiedzy).

Wyjaśnianie w metafizyce klasycznej żadną miarą nie jest ani spekulacją racjonalistyczną, ani pozaracjonalną kontemplacją. Należy ono w zasadzie do dwóch we wstępie scharakteryzowanych odmian. Można je bowiem podciągnąć pod wyjaśnianie teoretyczne lub wartościowanie. Opis, subsumpcja i rozumienie występują co najwyżej pomocniczo lub w operacjach wstępnych [38]. Najbardziej typowa dla metafizyki ogólnej wydaje się natomiast pewna forma wyjaśniania teoretycznego. Trzeba jednak od razu podkreślić, że między wyjaśnianiem nauk szczegółowych a wyjaśnianiem metafizycznym zachodzi różnica co do płaszczyzny, w której się odbywają, oraz co do zadań, jakie mają realizować. W pierwszym przypadku płaszczyzna jest immanentna w stosunku do dziedziny badanej, a zdeterminowanej faktami danymi oraz założeniami ogólnoontologicznymi i ogólnopoznawczymi. Znaczy to, że szuka się odpowiedzi na pytanie ,,dlaczego?" nie poza dziedziną danych faktów (zarówno wszystkie problemy, jak i rozwiązania dotyczą elementów tej dziedziny). Stąd nie docieka się ostatecznych ontycznych racji faktów, stąd też pomija się problematykę związaną z najwyższymi supozycjami ontycznymi czy nawet poznawczymi, a zwłaszcza nie roztrząsa się na terenie nauk sprawy tych założeń [39]. Następnie wyjaśnianie naukowe nie odnosi się do aspektu egzystencjalnego w ogóle. Zagadnienia dotyczące wprost istnienia czegoś mają jedynie na względzie konkretne przedmioty, ich kwalifikacje, stany, relacje itd. Zawsze jednak w obrębie dziedziny zdeterminowanej przez dane fakty.

Inaczej jest w wyjaśnianiu metafizycznym. Szukanie ostatecznych racji bytu w ontycznej jego strukturze domaga się transcendencji w stosunku do dziedziny faktów danych. Ostatecznych założeń ontycznych nie można tu pozostawić bez wyjaśnienia. Aspekt istnienia stanowi zasadniczy przedmiot wyjaśniania (najważniejsza jest odpowiedź na py-

[38] Zamiast opisu używa się w metafizyce pokazywania, czyli takiego przedstawiania czegoś rozmówcy, aby wytworzyć warunki, w których coś przeżyje on poznawczo tak samo, jak przekaziciel.

[39] Niekiedy na terenie nauk humanistycznych bada się nie tylko zagadnienia prawidłowości zjawisk, lecz także niektóre zagadnienia płaszczyzny ontologicznej, ale nie ostateczne racje ontologiczne i nie sprawę przyjęcia ostatecznych założeń ontologicznych. Por. np. P. R y b i c k i, *Problemy ontologiczne w socjologii*, ,,Studia Socjologiczne", 1965, nr 2 (17), s. 7—46.

tanie: dzięki czemu w ogóle coś istnieje?) i nie jest ograniczony do dziedziny faktów danych. Uznaje się, że istnienie sięga zasadniczo dalej niż doświadczenie. Ten egzystencjalno-uniwersalny i transcendentny moment wyjaśniania znajduje swój wyraz w używanych pojęciach poza-kategorialnych (transcendentalia) oraz egzystencjalno-analogicznych (ujmujących jakoś istnienie i opierających swą analogię na związkach bytowych).

Celem wyjaśniania w metafizyce jest rzeczowe poznanie niepowątpiewalne, bo dotyczące koniecznych relacji wewnątrzbytowych (zachodzących między czynnikami konstytuującymi byt jako byt), bądź do tych redukujących się ostatecznie. W tym sensie dałoby się tu powiedzieć o dociekaniu pryncypiów wewnętrznych bytu (struktury bytu), czyli metafizycznej istoty rzeczy. Zadanie wyjaśniania naukowego natomiast widzi się w odkryciu stałych (czasem tylko typowych lub charakterystycznych) relacji między zjawiskami. Stąd mówi się tu o ujęciu zjawiskowej strony świata. Poznanie to ma mieć zagwarantowany możliwie najwyższy stopień prawdopodobieństwa. Gdy otrzymuje się poznanie konieczne w naukach formalnych, to dotyczy ono świata skonstruowanego, a ściślej mówiąc — wyznaczonego a priori przez układ aksjomatów i wstępnych określeń.

Przy dokładniejszej charakterystyce sposobu wyjaśniania w metafizyce ogólnej musi się już uwzględnić rozmaitość ujęć filozofii klasycznej. Wydaje się, że wyróżnione wyżej typy metod wyjaśniania mają tu w zasadzie również swoje zastosowanie.

Wyjaśnianie w drodze analizy myślowej danych w punkcie wyjścia faktów filozoficznych jest — w rozmaitych postaciach — dość często praktykowane. Zarówno tam, gdzie podkreśla się rolę intuicji intelektualnej, jak i w przypadkach zbliżenia się do poglądów uznających intelektualny wgląd czy ogląd istoty rzeczy mamy właściwie do czynienia z metodą analityczną wyjaśniania. Zasadnicze postulaty dla jej uformowania ustalił już Arystoteles. Potem w średniowieczu oraz w XVII i XVIII wieku ukształtowała się w wariantach: filozoficznych (Leibniz i Wolff) oraz przyrodniczym (Galileusz)[40]. Szczególnie nadaje się do otrzymywania prawd wyjściowych w teorii wyjaśniającej. A ponieważ metafizyka ogólna stanowi zbiór takich naczelnych przesłanek filozoficznych, przeto metoda ta wydaje się szczególnie dla niej właściwa. Odpowiada też jak najbardziej duchowi tradycji perypatetyckiej i dlatego związała się ze starszymi ujęciami filozofii klasycznej.

Procedura analitycznego wyjaśniania różnie bywa determinowana.

---

[40] Por. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, s. 198—217. Bergson i Husserl zaktualizowali tę metodę podając zresztą jej swoiste modyfikacje.

Nie wchodząc w szczegóły dałoby się krótko powiedzieć, iż jest to skupienie myśli na faktach empirycznie danych (wystarczy do tego kilka przykładów) w pewnym ich aspekcie intelektualnie ujętych (a więc po dokonaniu odpowiedniej abstrakcji) dla intuicyjnego dostrzeżenia, jakby intelektualnego odczytania w nich koniecznej prawdy — treści istotnej (cech istotnych w zespole cech lub najprostszych relacji zachodzących między elementarnymi własnościami rzeczy względnie samymi rzeczami) [41]. W wyniku tego wyjaśniania można otrzymać założenia dla zbudowania kategoryczno-dedukcyjnego systemu metafizyki. Wydaje się, że najczęściej podręczniki neoscholastyczne przedstawiające tradycyjną wersję metafizyki tak właśnie postępują, aczkolwiek wyraźnie tego nie anonsują. Występuje czasem tylko taka modyfikacja, że dowodzi się tam dedukcyjnie wszystkich tez metafizycznych, a analitycznie otrzymuje się potrzebne założenia, to jest tezy ogólnoontologiczne i naczelne definicje specyficzne dla metafizyki [42].

Metoda analityczna wyjaśniania w metafizyce budzi różne zastrzeżenia. Najpierw z ogólnego punktu widzenia wywołuje w nas opór nie dość sprecyzowany charakter intuicji zmysłowo-intelektualnej i jej rola w otrzymywaniu ogólnych i zarazem koniecznych prawd rzeczowych. Trudności rodzą się również przy znalezieniu kryterium dla rozstrzygania, kiedy otrzymane twierdzenie jest nieobalalne oraz przy ustalaniu reguł kontrolowalności stosowania tej metody. Trzeba jednak przyznać, że da się przytoczyć przykłady prawd otrzymanych na tej drodze, które nie budzą pod tym względem zastrzeżeń. Chodzi np. o twierdzenia dotyczące bardzo prostych aspektów rzeczywistości lub relacji. Z takimi zaś mamy do czynienia dość często w metafizyce ogólnej. Z tego punktu widzenia dałoby się przeto w jakimś stopniu ocalić tę metodę. Natrafia się jednak na — chyba nie do przezwyciężenia — szkopuł. Analityczne wyjaśnianie nie prowadzi w sposób nie podlegający dyskusji do tez całkowicie uniwersalnych oraz wikła się w komplikacje przy rozważaniu czysto egzystencjalnych aspektów rzeczywistości wziętych transcendentnie. W pierwszym przypadku rodzaj przedmiotów analizowanych ogranicza jego zasięg. Transcendencja nie wydaje się tu dostatecznie uprawomocniona. Na jakiej podstawie mogę przekroczyć w wyniku samej analizy

[41] W ten sposób zdobywa się naczelne definicje rzeczowe i tezy wyjściowe. Wspomniana wyżej intuicja dotyczy zazwyczaj istoty rzeczy, ale neoscholastycy tradycyjni nie wyłączają z jej zasięgu istnienia.

[42] Tezy ontologiczne dotyczą przedmiotów od strony ich istoty. Często są po prostu ontologiczną interpretacją praw logicznych. Definicje zaś to nie wyraźnie podane definitiones, lecz implicite przyjmowane bardzo mocne dedukcyjnie określenia naczelne lub równości służące do redukcji tez metafizycznych do ontologicznych.

dziedzinę analizowanych przedmiotów? Drugie zaś zachodzi ze względu na niepojęciowalność istnienia. Choćby nawet przyjąć możliwość operowania różnymi sposobami ujęcia istnienia przez przyporządkowanie go odpowiednio różnym kwalifikacjom bytu, to i tak potrzebne operacje nie ograniczą się do samego wyjaśniania analitycznego. Stąd metoda analityczna w metafizyce łatwo może prowadzić do racjonalizmu i esencjalizmu.

Postulowanie metody refleksji w metafizyce ogólnej charakterystyczne jest dla wielu ujęć współczesnych. Nie posiada ono jednak jednolitej formy. Da się tu wyróżnić co najmniej trzy warianty: refleksyjno-syntetyczny, refleksyjno-fenomenologiczny i refleksyjno-redukcyjny. Jako przykład pierwszego niech posłuży ekspozycja Lotza [43]. Według niego pierwszy etap wyjaśniania stanowi refleksja, dzięki której wychodząc z danych w punkcie wyjścia faktów dosięga się wyraźnie właściwego przedmiotu (jako bytu i istnienia oraz determinuje się przy tym przedmiot metafizyki). Ujęcie bytu i egzystencji na tym etapie jest bardzo proste, wymaga przeto wielokrotnych ponowień dla pewnego ujęcia. Z takich zdobytych pojęć tworzy się sądy syntetyczne a priori, z których można już zbudować teorię wyjaśniającą rzeczywistość.

Refleksyjno-fenomenologiczny sposób wyjaśniania wiąże się ze świadomościowym punktem wyjścia. Czyniąc tu refleksję zwracamy się najpierw ku sobie, aby ująć podmiot bez odnoszenia go do przedmiotu i bez przeciwstawiania go przedmiotowi. Nie ma zdwojenia: podmiot — przedmiot. Dopiero w wyniku refleksji dochodzimy do ujęcia istnienia i istoty przedmiotu (poznanie bytu dokonuje się jakby od wewnątrz). Potem postępuje się w sposób zbliżony do syntetycznego. Ujęcia metafizyki w swej ostatecznej postaci wyglądają dość tradycyjnie [44].

Jako jeden z przykładów refleksyjno-redukcyjnej (albo regresywnej) metody niech posłuży sposób wyjaśniania przedstawiony przez Coretha [45]. Pytanie, a właściwie jego implikacje stanowią tu punkt wyjścia. Szukamy przedmiotu metafizyki i jej metody idąc drogą refleksji transcendentalnej nad pytaniem, które przecież coś zakłada (zakłada jakąś wie-

[43] Mówi on o transcendentalnej metodzie. Zob. jego *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München 1955, s. 35—108 i *Ontologia*, Freiburg 1963, 18—36; por. J. de Vries, *Der Zugang zur Metaphysik*, „Scholastik", 36 (1961) 481—496 oraz H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München 1959.

[44] Por. np. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*, Brüssel 1952. Bardziej fenomenologiczny jest natomiast S. Strasser. Por. np. jego *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, Pittsburgh 1961 oraz *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Berlin 1964.

[45] Zob. *Metaphysik als Aufgabe* [W:] *Aufgaben der Philosophie*, Innsbruck 1958, s. 11—95 oraz *Metaphysik*, Innsbruck (1961) 1964, s. 47—79. Coreth w wielu punktach idzie za Lotzem.

dzę i byt). Bezpośredni wgląd w metafizyczną treść rzeczy zdobywamy redukcyjnie, tzn. okazując, iż negacja treści rzeczy prowadzi ostatecznie do koniecznego jej przyjęcia. Redukcja też pozwala wrócić do bezpośrednio danych zawartych w świadomości, a transcendentalna refleksja nad uwarunkowaniami ciągu poznawczego pomaga w wykonaniu tego zadania i otrzymaniu niepowątpiewalnego poznania. Metoda ta łączy w sobie właściwie kilka sposobów wyjaśniania refleksyjnego.

Moment refleksji jest chyba w ogóle charakterystyczny w wyjaśnianiu metafizycznym. Nie mając nic przeciw wprowadzeniu go, nie można zgodzić się, aby jego koncepcja na użytek metafizyki klasycznej wiązała się zbyt z fenomenologiczną analizą lub też kantowską syntezą a priori czy wreszcie z tradycyjną „dedukcją". Stąd funkcja refleksji w wyjaśnianiu metafizycznym musi podpaść w zasadzie pod tę samą ocenę, co elementy kierunków, z którymi się łączy. Zwłaszcza obcy metafizyce klasycznej wydaje się ogólnie przyjmowany punkt wyjścia wyjaśniania metodą refleksyjną oraz dopuszczona możliwość kantowskiego tworzenia sądów syntetycznych a priori.

Konstrukcyjny sposób wyjaśniania w metafizyce przypomina najbardziej teoretyczne wyjaśnianie naukowe w drodze budowania systemów dedukcyjnych i wiązania ich z danymi doświadczenia. Rolę tego hipotetyczno-dedukcyjnego systemu pełni dla metafizyki bądź tzw. ontologia (np. u Ingardena), bądź formalna teoria przedmiotów (głównie u logików próbujących budować jakąś metafizykę lub przyjmujących tradycyjną logikę ontologiczną).

Dla Ingardena [46] ontologia jest nauką o czystych możliwościach i koniecznych związkach zachodzących między czystymi jakościami idealnymi. Opiera się na bezpośrednim oglądzie zawartości idei. Sama zaś stanowi przygotowanie i założenie metafizyki. Wyklucza bowiem pewne stany rzeczy jako niemożliwe oraz podaje tezy o koniecznym współistnieniu elementów. Dostarcza ponadto wielu ścisłych pojęć i prawd czysto analitycznych. Trzeba mieć tylko odpowiednie doświadczenie metafizyczne, aby w oparciu o ontologię otrzymać rozstrzygnięcia metafizyczne, a więc jakby powiązać z rzeczywistością ontologię, dać jej interpretację w rzeczywistości. W wyjaśnianiu zwraca się też uwagę na moment rozumienia. Metafizyka nastawiona jest bowiem na wyjaśnianie faktów w istocie swej koniecznych lub też na zrozumienie faktycznej istoty tego, co istnieje, oraz podstawy faktycznie istniejącego świata. Metafizyka jest przeto nauką o faktach, o ile dadzą się zrozumieć przez uchwycenie istoty przedmiotów i ujęcie idealnych związków między czystymi jakościami.

[46] Zob. *Spór o istnienie świata,* I, Kraków 1947, s. 37—39, 53 i 56—57.

Metoda konstrukcyjna wyjaśniania metafizycznego staje przede wszystkim w obliczu trudności z koncepcją doświadczenia metafizycznego. Tu właściwie koncentruje się cała problematyka wyjaśniania. Niemniej jednak nie da się zaprzeczyć, że u podstaw wyjaśniania metafizycznego suponuje się mniej lub bardziej wyraźnie jakąś ontologię. Przecież każdy język posiada w swych podstawach sobie właściwą ontologię. W tym sensie można mówić, iż przy analizie i charakterystyce wyjaśniania metafizycznego nie wolno zapomnieć o założonej zawsze ontologii, która później w toku wyjaśniania powinna być zreflektowana. Metoda konstrukcyjna słusznie eksponuje ten właśnie moment w wyjaśnianiu.

Ostatni z przedstawianych sposobów wyjaśniania w metafizyce ogólnej nie daje się ściśle podciągnąć pod żaden z wyżej wymienionych typów, ale niewątpliwie ma z niektórymi wiele wspólnego. Analiza, refleksja i redukcja (regresja) odgrywają tu niemałą rolę. Metoda konstrukcyjna zaś przybiera swoistą postać — konstruuje się jakby wprost teorię metafizykalną, gdy tworzy się aparaturę pojęciową. Mam na myśli sposób wyjaśniania, jakim — mniej lub bardziej wyraźnie — posługują się tzw. tomiści egzystencjalni. Jako przykład referuję wypowiedzi w tej materii M. A. Krąpca[47].

Punktem wyjścia wyjaśniania są niepowątpiewalne fakty typu egzystencjalnego (ujęte w sądy wyrażające bezpośrednio egzystencję oraz istnienie elementarnych przeciwstawień). Pierwszy etap stanowi formowanie pojęcia bytu jako bytu, co zarazem jest determinacją przedmiotu formalnego metafizyki. Operacja, jaką tu należy wykonać, to abstrakcja dopełniona swoistym procesem poznawczym (tzw. separacja). Stwierdziwszy, że coś istnieje (sądy egzystencjalne) oraz iż istnienie nie łączy się koniecznie z poszczególnymi typami przedmiotów (tzw. negatywne sądy predykatywne), dochodzi się do pojęcia, w którym ujęta jest jakakolwiek (ale w poszczególnych bytach zdeterminowana) treść wraz z jej istnieniem, więc do pojęcia, w którym ujęta jest treść istniejąca jako istniejąca. Kategoria semiotyczna tego pojęcia wydaje się być osobliwa. Czy byłby to skutek niepojęciowalności istnienia? Na pytanie to można odpowiedzieć pozytywnie. „Byt jako byt" syntaktycznie należy do nazw, ale semantycznie i pragmatycznie może być traktowany jako pewnego rodzaju sąd, a właściwie treść mogąca stać się sądem wyraźnym przy pewnej eksplikacji, jak np. w postaci zdania: byt istnieje.

Następny etap wyjaśniania to uwyraźnianie zawartości pojęcia bytu jako bytu. Proces ten ma charakter głównie analityczno-refleksyjny. Gdy

---

[47] Zob. zwłaszcza *Struktura bytu*, Lublin 1963, s. 261 nn. oraz *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 268 nn. Por. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 51 nn.

robimy to od strony semiotycznej, to stwierdzamy, że pojęcie bytu jest analogiczne i transcendentalne. Jeżeli zaś czynimy to od strony rzeczowej, to dochodzimy do transcendentaliów, czyli powszechnych, ponadkategorialnych właściwości bytu (rzecz, coś, jedność, prawdziwość, dobro). Dalsze uwyraźnianie zawartości tego pojęcia doprowadza do tzw. pierwszych zasad bytu: tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej [48]. Trzeba zaznaczyć, że uwyraźnianie to nie jest tylko analizą pojęć lub ich syntezą, ale wynikiem ciągłego również odwoływania się do elementarnych stanów rzeczowych i konfrontowania ich z wynikami analizy w ramach całej aparatury pojęciowej uprzednio uformowanej [49].

Podobnie wyróżnia się kategorie bytów, które następnie bada się w świetle pierwszych zasad. Tu obok refleksji konieczne są już zabiegi redukcyjne.

Dotychczasowe uwyraźnianie pozwoliło stworzyć dostatecznie bogatą aparaturę pojęciową, aby przejść do odpowiedzi na najważniejsze pytanie w wyjaśnianiu: dzięki czemu byt, który nie musi istnieć, istnieje? Odpowiedź na to daje teoria struktury bytu (wewnętrznych koniecznych relacji między elementarnymi czynnikami konstytuującymi byt jako byt, czyli takimi, których zaprzeczenie byłoby zanegowaniem bytu w danym aspekcie). Teoria ta pozwala w oparciu o dostatecznie precyzyjną analogię określić konieczne związki międzybytowe, czyli tzw. relacje przyczyn sprawczych i celowych. Trzeba podkreślić, iż otrzymane na opisanej drodze prawa są bezwzględnie konieczne i uniwersalne, bo opierają się na koniecznych związkach konstytuujących byt jako byt; obowiązują więc absolutnie wszystko, co bytuje.

Wyjaśnianie metafizyczne polega tu na dociekaniu ostatecznych racji ontycznych przez teorię budowy bytu, czyli teorię koniecznych układów jego elementarnych czynników konstytutywnych. Tłumaczy, podchodząc od strony negatywnej i egzystencjalnej, bo wskazuje jedyne, uniesprzeczniające, elementarne czynniki określonego sposobu istnienia, a nie od pozytywno-istotowej, pokazując czym coś jest. Jeśli określa to ostatnie, to jedynie pośrednio przez odniesienie do sposobu istnienia.

Opisana metoda wyjaśniania da się podciągnąć pod typ wyjaśniania teoretycznego, zwłaszcza gdy uwzględni się szerzej etap dochodzenia do hipotez naukowych, a nie operacje ich uprawdopodobniania. Proces

[48] Zasady te w formie niezreflektowanej (podobnie jak inne prawa logiki przedmiotowej) jako tymczasowy element ontologiczny w wyjaśnianiu a zawarty w podstawach języka towarzyszyły już operacjom wyjaśniania. Inna rzecz, że omawianym zasadom przypisuje się w metafizyce klasycznej rolę specjalną. Wydaje się jednak, że taka funkcja przysługuje przede wszystkim zasadzie racji dostatecznej.

[49] Nadto wykorzystuje się całą tradycję filozofowania.

ostatni nie zachodzi — ściśle mówiąc — w metafizyce, ale tylko dlatego, że jest zbędny. Refleksja i redukcja (regresja), wskazująca jedyne racje uniesprzeczniające byt w aspekcie egzystencjalnym, posiada takie walory, iż daje hipotezy wyjaśniające nieobalalnie, jeśli tylko czynność została wykonana poprawnie. Rodzaj weryfikacji może mieć miejsce jedynie w postaci powtórzenia operacji wyjaśniających, co robi się rzeczywiście, bo każdy metafizyk musi to sam i niejednokrotnie wykonywać.

Na koniec kilka słów o procesie wyjaśniania w metafizyce szczegółowej. Nie jest on jednakowy w rozmaitych częściach tej metafizyki. Inaczej przebiega, gdy chodzi o metafizykę bytu podlegającego ruchowi lub bytu rozumnego, a inaczej w metafizyce działania ludzkiego lub jego wytworów. W pierwszym przypadku typ i metoda wyjaśniania są w zasadzie takie same, jak i w metafizyce ogólnej. W drugim natomiast stosuje się najczęściej głównie wartościowanie.

Metafizyka przyrody i człowieka rzadko przybiera postać jednolitych dyscyplin. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę tylko te partie, które zawierają problemy i rozwiązania ściśle metafizyczne, to zmiany w stosunku do wyjaśniania w metafizyce ogólnej objawiają się głównie w proporcjonalnym zmniejszeniu się operacji abstrakcyjnych i refleksyjnych. Aparatura pojęciowa potrzebuje tylko niewielkiego uzupełnienia. Nowe pojęcia tworzy się w oparciu o analogię z dotychczasowymi, tak jak gdyby stanowiły pewną ich analogiczną interpretację. Tak np. pojęcia materii i formy powstają w określonym przyporządkowaniu do pojęć istoty i istnienia. Również niewielkie są procesy redukcyjno-wyjaśniające. Stanowią tylko nadbudowę dotychczasowych wyjaśnień ogólnometafizycznych.

W metafizyce działania główny rodzaj wyjaśniania to wartościowanie. Metody postępowania bywają tu rozmaite. Bardzo często postępuje się tu analitycznie. Analiza myślowa przebiega znowu bądź w oparciu o intuicję jako dyspozycję intelektualną do zauważania i odpowiedniego porządkowania rzeczy ważnych, bądź posługując się refleksją nad przeżyciami wartości. W tym ostatnim przypadku szuka się w strukturze bytu podstaw dla wydawanych ocen działania. Ale najwłaściwiej nazwać można stosowany tu sposób wyjaśniania konstrukcyjnym. Element konstrukcyjny stanowi metafizyczna teoria człowieka i niektóre partie metafizyki ogólnej. Samo wyjaśnianie polega na wskazywaniu dla tego, co dane w bezpośrednim doświadczalnym kontakcie poznawczym, miejsca w hierarchii wartości zdeterminowanej analogicznie do hierarchii bytowej. W ten sposób metafizyka postępowania lub metafizyka poznania stają się konsekwencją i nadbudową metafizyki człowieka.

THE EXPLANATION IN METAPHYSICS

(Introductory remarks)

The article is an attempt to describe the explanation in classical metaphysics. These considerations are preceded by a presentation of the various types of explanation and the most typical methods, and of various concepts of classical metaphysics. Against this background the explanation is analysed in general metaphysics and next in detailed metaphysics.

The explanation in general classical metaphysics is a variety of the theoretical explanation used in the natural sciences. In addition, in traditional concepts of metaphysics analytical methods are chiefly used in the explanation, and an especially important rôle is given to intuition. Modernized forms of metaphysics generally adopt a reflective method of explanation. This has at least three variants: reflective-phenomenological, reflective-synthetic and reflective-reductive. Sometimes the constructive method is used, which insists on ontology as an introduction to metaphysics. All these methods are faced with considerable difficulties. The analytic method does not guarantee absolute universality in the explanation. Reflective methods insufficiently fulfil the condition of ontologic realism. The method of construction cannot deal with so-called metaphysical experience. It appears that the method of so-called existential Thomism most fully satisfies the postulates of a realistic, controlled, universal, and infallible explanation. Such an explanation depends finally upon theory of the inner structure of being, or upon the essential relations between elementary constituting factors of being as being.

An explanation in detailed metaphysics, in addition to theoretical explanation, makes use of evaluation, where the chief method of the latter operation is the method of construction, based, however, not on ontology but on general metaphysics and human metaphysics.